

Hogyan lett Ön a
szenttéavatási ügy
posztulátora?

zunk: kettő Mexikóban, kettő Indiában, egy Guatemalában, egy
Olaszországban, egy Kenyában és egy Tanzániában.

Éppen Rómában voltam 1996-tól kezdve, a tanulmányi házunk elől-
járójaként. Amikor Teréz Anya meghalt 1997-ben, a kalkuttai érsek
kezdemenyezte, hogy ne várják meg az előírt öt évet a
szenttéavatási eljárás megindítására. A Szenttéavatási ügyek Kong-
regációja csak 1998 decemberében adott választ a kérésre. De köz-
ben azt mondták, hogy megkezdhetjük az előkészületeket, főleg az-
által, hogy összegyűjtjük a reá vonatkozó dokumentumokat. Két
nővért és engem neveztek ki az e célra alakult bizottságba. Ennek
a bizottságnak tagjaként 1998-ban elvégeztem azt a négy hónapos
intenzív kurzust, amelyet a Kongregáció minden évben rendez
azok számára, akik ilyen ügyekkel foglalkoznak. E kurzus végzése
közben kaptuk meg az engedélyt, hogy megkezdhetjük a boldog-
gáavatási eljárást. Amikor befejeztem a tanfolyamot, a Szeretet
Misszionáriusainak családja, tehát a nővérek, a testvérek és az atyák
engem neveztek ki posztulátorrá.

Hogyan áll most a
szenttéavatási eljá-
rás?

Most egy újabb csodára várunk, amelyet benyújthatunk a Szentté-
avatási Kongregációnak. A boldoggáavatás előtt ezerszáz imameg-
hallgatást jegyeztek föl, a boldoggáavatás óta pedig ezernyolcszázat.
Többet megvizsgáltunk közülük, hogy vajon fölterjeszthetők-e,
eddig azonban egyiket sem találtuk elég egyértelműnek és bizo-
nyítottak, tehát továbbra is várunk egy csodára. Arra kérünk tehát
mindenkit, hogy imádkozzon, és kérje Teréz Anya közbenjárását.
Örömmel várunk minden imameghallgatást, akár az internetes por-
tálunkra: www.Motherteresacause.info, MotherTeresa.org, vagy MotherTeresa.Center. Az imaszándékok, kérések elküldhetők levélben is,
ezeket mindig odahelyezzük Teréz Anya sírjára Kalkuttában, és
minden héten szentmisét mondunk a sírja fölött ezekért a szándé-
kokért.

Lukács László fordítása

Az időtapasztalatról — hermeneutikai megközelítésben

LENGYEL ZSUZSANNA

Lábjegyzet Heideggerhez

1976-ban született Miskol-
con. Tanulmányait a Mis-
kolci Egyetem magyar és
filozófia szakán végezte,
doktori tanulmányait az
ELTE BTK Filozófiatudo-
mányi Doktori Iskola, Her-
meneutika programja ke-
retében.

¹Ghislain Lafont: *A katol-
kus egyház teológiai törté-
nete*. (Ford. Mártonffy
Marcell.) Atlantisz,
Budapest, 2004, 484.

Az idő mint *conditio humana*, emberi létállapotunk alapvető jellem-
zője. Egyike létezésünk *legalapvetőbb, legismertebb*, ugyanakkor *leg-
rejtélyesebb* történéseinek. Első látásra unalmasnak és érdektelennek
tűnik, mégis azon tapasztalataink egyike, melyek rejtélye a filozó-
fiai és teológiai tradíciók újra és újra gondolkodói erőfeszítésre kész-
teti. Felfogását kezdettől fogva e *kétféle optika* jellemezte, melynek
Ghislain Lafont, 20. századi francia teológus szerint az az oka, hogy
„nem létezik spontán *vágyakozás* az idő után”,¹ sőt, létezik valami-
féle általános ellenállás a létezés átfogó paramétereinek emberi di-
menzióból történő átgondolásával szemben, ezért annak, aki az idő
rejtélyének közelébe akar merészkedni, érdemes feltennie egy kér-
dést: vajon az idő megszokott felfogása, amely szerint magától ér-
tetődőnek tekintjük azt, vagy amelyben absztrakt-elméleti tudás-
ként van jelen, ám nincs számunkra valódi jelentősége, nem éppen
az időbe való belehelyezkedésünk képtelenségére utal?

Hermeneutikai közelítések

Martin Heidegger, a 20. század egyik jelentős gondolkodója e ne-
hézséget látva nemcsak arra törekszik, hogy választ adjon az idő *tar-
talmi kérdésére*, hanem fontossá válik számára egy olyan *filozófiai be-
állítódás* kidolgozása is, amely az időhöz való tapasztalati hozzáférést
megnyitja. Ez azon szempontok vizsgálatát jelenti, amelyek alapján
nemcsak egy adott tárgyról, hanem a tárgyra vonatkozó tudásunkról
is tapasztalatot szerzünk. E nélkül homályban maradna annak lehe-
tősége, hogy miként alkotható fogalom magáról az időről.

Természetesen a Heidegger *destrukció-gondolatában*, Lafont *szim-
bólium-fogalmában* vagy Ricoeur *metafora-elméletében* érvényesülő
belátás, amely szerint nemcsak az idő mint olyan, hanem az időfe-
noménhez való hozzáférés is megoldásra váró filozófiai probléma,
korántsem új gondolat, sokkal inkább egy nagy hagyomány örök-
sége, hiszen már Arisztotelész *idő-apóriái* a *Fizika* 4. könyvében,
Ágoston *idő-paradoxona* a *Confessiones* 11. könyvében és Kant *anti-*

nómia-tana *A tiszta ész kritikájában* is e módszertani problematizálás előképei.

E nézőpontok bármennyire is különböznek egymástól, közös bennük az időt *ősadottságnak* tekintő intuicionizmussal szembeni kritika, annak felismerése, hogy azok a feladatok, amelyek elé az ember az idő-probléma hozzáférhetővé tétele során kerül, kontempláció vagy pusztá optika segítségével nem oldhatók meg. E felfogások különböző módokon azt az alapvető belátást mondják ki, hogy az idő közvetlenül nem észlelhető és nem ragadható meg, a megtapasztalásához mindig valamilyen *közvetett utat* kell találni: „az időbeliség — írja Heidegger — sohasem olyasvalami, amit egy szerte-len, titokzatos intuíción megpillanthatnánk, hanem csakis egy meghatározott fogalmi munka során tárul fel”.² Paul Ricoeur *Temps et récit* című irodalomelméleti, bölcseleti összegzésében szintén úgy fogalmaz, hogy „a tiszta időfenomenológia lehetetlen”.³ Ez az idő-struktúra intuitív megragadása lenne — folytatja Ricoeur —, ami azonban elválaszthatatlan attól az érvelő-hermeneutikai eljárástól, amellyel maga a fenomenológiai gondolkodás is megoldani igyekszik az idő rejtélyét. A lehetetlenre vállalkozik tehát az a fenomenológiai eljárás, mely magát az időt akarja megjeleníteni. Soha nincs tiszta leírás, mert az időről szóló elmélkedés elválaszthatatlan a róla szóló érvelés műveletétől, a diszkusszió jelenlététől. Heideggernek a megértés *mint-struktúráját* taglaló módszertani fejtegetéseinek lényege is az, hogy a tapasztalás szerkezetében a hermeneutikai dimenzió alapvető jelentőséggel bír: a dolgokkal soha nem a maguk objektív pórságában találkozunk, hanem mindig valamiként (*etwas als etwas*) értjük meg.⁴ Az elemi tapasztalat sem pusztá látás, hanem eredendően magában hordja az értelmezés-struktúráját, olyannyira, hogy valaminek épp *a mint-nélküli* megragadása jelenti az értő látás privációját, a már-nem-értést. Ekként az időtapasztalat is interpretációt, értelmezést igényel ahhoz, hogy megjelenjen, hermeneutikai erőfeszítés nélkül nem válik tapasztalati adottsággá. A hermeneutikai munka jelentősége pontosan abban áll, hogy maga az interpretáció alkotja azt a közeget, amelyen belül az interpretálandó megjelenhet. Ha tehát az idő csak interpretáció révén jelenik meg, akkor joggal állíthatjuk, hogy először ebben a megjelenésben válik tapasztalattá, így az interpretáció az interpretált tapasztalata is egyben.

Persze Heidegger sem vonja kétségbe, hogy a hermeneutikai interpretáció végső lehetőségi feltétele az idő fenomenalitása (= megjelenése): a megmutatkozás vagy elrejtőzés módusában. A fenomenológiai tapasztalat értésünkre ad valamit — lehetővé téve, hogy az időhöz megértő módon, hermeneutikailag viszonyuljunk —, gondolkodni valót ad, de hogy pontosan mit, annak értelmezését, értelmének feltárását a hermeneutikára kell bízni. Tehát e tapasztalat adottságán, és azon, ami az adotton keresztül érvényre jut, olyan adottságot kell értenünk, amelyet nem készen találunk, hanem amelyet értelmezés tárgyává kell tennünk, és amelynek értelmét a feno-

ménből kell kiküzdenünk. Összességében, a kifejezett vagy hallgatólagos hermeneutikai megközelítések azt mondják ki, hogy az idő önmagában nem észlelhető, e tapasztalat fenomenológiai magja rendszerint csak más szimbólumokkal összefüggésben válik hozzáférhetővé, valamilyen más, legelső, választ követelő kérdés vonatkozásában kerül szóba. Ricoeur szavaival magát az időt ezeken a közvetítőkön keresztül tanuljuk olvasni — visszafelé:⁵ a teológiában például az örökkévalósággal, a filozófiában a léttel vagy a másik emberrel kapcsolatban.

Teológia és filozófia

Az ismert heideggeri pozíció szerint a hit egy sajátos egzisztencia-lehetőség a filozófiával szemben, ezért a teológia és filozófia időre vonatkozó kérdésfeltevése szükségképpen különbözik egymástól. Míg a teológia az időt az örökkévalóból érti meg, addig a filozófia az időanalízist elhatárolja a választ magában foglaló teológiai kérdésfeltevéstől, és a kérdést az örökkévalóság fogalmára történő utalás nélkül, emberi szituációból kiindulva közelíti meg. A filozófus számára az így végrehajtott *epoché*: az eredeti hívó szituáció felfüggesztése teszi lehetővé, hogy közvetlenül szembekerüljön az idő fogalmában rejlő nehézségekkel. Mivel az epoché révén kialakult új időtudat számára a lét már nem ágazik ketté idő és örökkévalóság dualitásába, ezért *az idő csak az időbeliségben tapasztalható meg*. A filozófia feladata ezért az, hogy „az időt az időből értse meg”, a véges emberi létből, amint ez napjainkban is történik.⁶

E különbségen túl — a teológus Bultmannal folytatott közös munka éveiben készült *Fenomenológia és teológia* című tanulmányában — Heidegger azonban arra is igyekezett rámutatni, hogy az idő teológiai és filozófiai vizsgálata valamiképp összetartozik. Kérdésének tétje az, hogy ha „a teológus az idő igazi szakértője”,⁷ mire való akkor a filozófia, amely válaszok helyett csupán kérdéseket előfeltételez, nem rendelkezik olyan rendszerrel, ami a tudományos és teológiai kérdésekre megoldást jelentene, sem a hit, sem a metafizika végső kérdéseit nem válaszolja meg. A heideggeri válasz szerint a közösséget az igazolhatja, hogy ha minden teológiai alapfogalomnak létezik egy prekeresztény, ezért tisztán racionálisan felfogható tartalma, akkor erre az előzetes fogalmi meghatározásra abban az esetben is szükség van, amikor teológiai fogalmakat szeretnénk megérteni. A filozófiának abban rejlik a feladata, hogy például az idő specifikus teológiai fogalma tőle kapja meg azt az előzetes fogalmi értelmezést, amely neki mint keresztény egzisztenciafogalomnak, prekeresztény tartalma szerint, feltétlenül szükséges. A filozófia ebben az esetben természetesen nem megalapozó direktíva, hanem formálisan rámutató funkciója van.⁸ A teológiai gondolkodás a filozófiától kölcsönzi azokat a módszertani eszközöket, amelyek segítségével rákérdezhet önmagára, illetve azokra a legfontosabb alapfogalmakra és

²Martin Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. (Hrsg. F.-W. von Herrmann.) Klostermann, Frankfurt am Main, 1975, 465.

³Paul Ricoeur: *Temps et récit. I-III. Points*, Éditions du Seuil, 1983–1985, I. 156. sk.

⁴Martin Heidegger: *Lét és idő*. (Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István.) Osiris, Budapest, 2001, 32. §.

⁵Vö. Ricoeur: *Temps et récit. I.*, I. m. 131.

⁶Martin Heidegger: *Az idő fogalma. A német egyetem önmegnyilatkozása*. (Ford. Fehér M. István.) Kossuth, Budapest, 1992, 28.

⁷Uo. 27.

⁸Martin Heidegger: *Fenomenológia és teológia* (1927). (Ford. Tözsér Endre.) In: *Útjelzők*. Osiris, Budapest, 2003, 49–77., különösen: 63–76.

előfeltevésekre, amelyek a tevékenységét lehetővé teszik. Az idő filozófiai fejtegetéseinek értelmét Heidegger ezért abban látja, hogy a vonatkozó kérdést nehezebbé tegye, ezáltal megfelelő módon előkészítse, és voltaképpen kérdésfeltevessé formálja a teológia számára. E filozofálás megismerést vezető érdeke abban áll, hogy az időre vonatkozó kérdést ne absztrakt módon tegyék fel, hanem „egzisztenciálisan”, azon mozgás ismételt végrehajtásaként, amely az ember létének időbeli tapasztalatában már mindig is megtörténik, és amely megnyitja számára a saját időbeliséggel való találkozás horizontját. E tekintetben érdemes röviden szemügyre vennünk, hogy időtapasztalatunk milyen jelentős fordulópontokon ment keresztül.

Metafizikai időtapasztalat

Európai időtudatunk első szakaszát értelmezők szerint (Cullmann, Grondin, Pöggeler) az az alapmeggyőződés uralta, hogy a gondolkodásnak meg kell szabadulnia az idő kötelékeitől. Idő és történetiség pusztá akadályként, negatívumként jelenik meg, amin fölül kell emelkedni, amit le kell győzni. E gondolkodást, melynek célja az időből való kilépés, Heidegger szerint egyenesen az időbeliségtől való szorongás, és a vele szembeni biztosítás tendenciái jellemzik. E tagadásban ismerhetjük fel a klasszikus metafizika alapmozgását. Az elképzelés egészen az ókorba nyúlik vissza Platón *Timaios*áig, ahol az idő úgy jelenik meg, mint „az örökkévalóság mozgó képe”.⁹ E létértelmezés, amely szerint az idő pusztá látszat, a valóság illúziója, az európai gondolkodásban tartós nyomot hagyott. Platónnak az ideák felé fordulása maga után vonta a keletkező és múló dolgok leértékelését. A filozófiatörténet fő vonala ezt követően nem csupán valódi jelentőséget nem tulajdonított az időnek, hanem egyenesen ellenerőként értelmezte azt. Az idő úgy jelent meg, mintha a rosszal állna bensőséges viszonyban.

Az időnek a halál felől való megértése is összefüggésben áll azzal, hogy az időt már a görögök is a rosszal kapcsolták össze, és létvesztésként értették. Platón *Phaidón*jában Szókratész például arról beszél, hogy mivel a világ talán nem érti, hogy mit is jelent a „halál” a filozófus számára, ezért valószínűleg nincs tudomása arról sem, hogy a filozófiában fogant élet nem más, mint a halálra való felkészülés: *meleté thanatou*. Platont végső soron a lélek halál utáni állapota foglalkoztatta, ahol a halál metafizikai folyamat: a test és lélek szétválása. A gondolkodást fáradhatatlanul úzó élet pedig azért lehet a halálra való felkészülés, mert az értelem fokozatos megtisztítását jelenti a töle idegen elemektől, a lélek megtisztítását a test hatásaitól, az időbeli lét korlátaitól. Mivel az idő az, ami elválaszt és megfoszt a valódi létől, ezért vele szemben a halálra való felkészülésnek — amely a lélek gondozásának legmagasabb módja — az a legfőbb célja, hogy a lelket mindinkább felszabadítsa az idő kötelékei alól, és ez az által történik, hogy a lélek megpróbálja függetleníteni önmagát a saját testétől.¹⁰

⁹Platón: *Timaios*, 37d. (Ford. Kövendi Dénes.) In: *Platón összes művei*, 3. köt., Európa, Budapest, 1984, 334. sk.

¹⁰Platón: *Phaidón*, 64a (Ford. Kerényi Grácia.) In: *Platón összes művei*, 1. köt., Európa, Budapest, 1984, 1032. skk.

¹¹Heidegger: *Lét és idő*. 49. §, 288. Vö. Csejtei Dezső: *A halál hermeneutikája*. Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 2001, 5.

E metafizikai időfelfogás olyan transzcendens alapokon álló világkép tudott felmutatni, amely a halált *értelemmel* ruházta fel, és az emberben a halhatatlanság reményét ültette el.¹¹ A metafizika optikája ezek után egyenesen kizárta az idő pozitív vonásainak érvényesülését. Ez nemcsak a hagyomány „platóni útjára” igaz, hanem azokra a gondolkodókra is, akik szándékuk szerint az időről és a történelemről beszéltek, például Bonaventúrára és Hegelre. Hegel volt az első, aki különösen érzékenyen reagált a történeti változásokra, az időt azonban továbbra is a tradíció kiindulópontjából értelmezte. Úgy gondolta, hogy a változás világa: az időbeli-véges-történeti lét olyan „negatívum”, amelynek az időtlenhez való fölemelkedésben (*Aufhebung*) rejlik az értelme, a történeti vizsgálata csupán azt a célt szolgálja, hogy a változástól független időfeletti érvényességét kiemelje. E megközelítésben az igazság „helye” a fogalom, az időtlen szféraként felfogott logika birodalma lesz, ehhez képest a történeti valóság csupán „látszat”.

A metafizika spekulatív igényeit bírálva, mely kizárólag fogalmak útján próbál belátáshoz jutni, Heidegger mindenekelőtt azt kifogásolja, hogy a metafizika mint a lét megismerésének tana nem számol a tényleges étellel, a rá jellemző idő-tapasztalatot szem elől téveszti, amikor a legfőbb létet olyan időfeletti szféraként fogja fel, amelyből az időbeli létező csupán szemléletben vagy gondolatban részesedhet. A metafizikai megismerés célja e szupra-temporális lényeg, az örök eszmék, a variációkban élénk lépő invariáns megismerése, melynek időiesülése másodlagos, Heidegger szemében az ilyen transzcendálás azonban nem más, mint a saját időbeliség előli menekülés. Ezt a vonalat viszi tovább a Platón nyomdokain járó Boethius és Eckhart mester is, amikor az ember tökéletesedésének útján az *idő meghaladásáról* beszél, és a szellemi lét kifejezéséhez pozitív értelemben kizárólag a térszimbolikát használja.¹² Míg a térbeli meghatározásokat (például mélység, magasság) az emberi tökéletesség fokozataiként értették meg, addig az időt inkább a szellemi lét akadályaként fogták föl, mintsem lehetőségként, mivel ezen értelmezés keretében a lélek csak akkor lesz az időnek és változásnak alávetett, amikor éppen alacsonyabb erőkkel érintkezik vagy rendelkezik. Így Heidegger szerint a létet az idő érzékelése nélkül úgyszólván „örök jelenlétként” (*nunc stans*) gondolták el. Ez az európai időtudatot hosszú ideig meghatározó metafizikai időfelfogás, melyet Derrida a jelenvalóság metafizikájának (*métaphysique de la présence*) nevezett, először az újkorban válik problémává.

Az élet- és egzisztenciafilozófiák időtapasztalata

Az idő metafizikai „tapasztalatának” lebontását valójában az élet- és egzisztenciafilozófiák: Kierkegaard, Bergson, Dilthey kezdik meg azáltal, hogy az *idő kiküszöbölésétől* (a tagadástól) eljutnak az *idő felszabadításáig* (állításáig).

¹²Vö. Oscar Cullmann: *Krisztus és az idő. Az öskereszténység idő- és térszemlélete*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 2000, 48.

Kierkegaard az első, aki az időtapasztalatot radikálisan komolyan véve a véges és végtelen, az időbeli és örök feszültségteli dualitását az emberi egzisztencia belső szerkezete irányában gondolja tovább. Míg a metafizikai tradíció az időfolyamat negativitását hangsúlyozza, az idő és végeesség fogalmán keresztül ad választ a rossz problémájára, addig Kierkegaard számára krisztológiai szempontból az időnek létezik egy másfajta tapasztalata és értelmezése is, amely szerint nem a lét veszteségeként, hanem a lét lehetőségeként jelenik meg. Kierkegaard alap-hipotézise Schellinggel szemben az, hogy az egzisztencia alapirányát kijelölő választás (a hit vagy a kétségbeesés) nem egy preegzisztens állapotban, hanem itt és most, a létezés „pillanatá”-ban történik. A véges ember döntő viszonyulása a léte alapját jelentő örökkévalóhoz az időben megy végbe, amennyiben maga az ember az időbeli és az örök szintézise. E kierkegaard-i vállalkozás lényege, hogy a metafizikai rossz fogalmát „átemeli” a személyes létezésbe, azaz a „rossz” spekulatív „problémája” helyett a „bűn valóságát” hangsúlyozza, de csak azért, hogy a személyes létezés fontosságát kiemelje, amely egyedül a választással adatik meg az embernek. Így az idő többé nem a rosszal, hanem a választással kapcsolódik össze, ezzel hozzáférhetővé válik az idő pozitív szimbolikája. Az időbeliség már nem csupán negatívuma az emberi létezésnek, nem pusztán a hiány-lét sajátossága, hanem egyúttal a saját létezés választásának lehetősége: valódi *principium individuationis*. A metafizikai szemlélet kierkegaard-i „megfordítása”, ahol az egyén számára az idő a döntés helyzetét jelenti, a korábbi kérdésfeltevés ellenkezőjét veti föl: a rosszal szemben nem éppen az idő hatalma és kegyelme alatt álló ember képes megküzdeni önmagával? Bergson az átélt-megélt idő (*temps vécu*) kidolgozásával, melyet tartamnak nevezett, és Dilthey a történetiségre reflektáló gondolkodással szintén az idő egzisztenciális jelentését határozza meg, ahol az időprobléma a szubjektummá válni tudás, az individuáció kérdését foglalja magában.

Az egzisztenciális időfelfogások lényege, hogy konstruktív értelmet tulajdonítanak az időnek, többé nem tagadják jelentőségét, így az időfenomént kiragadják az ismeretmetafizika semleges közegeből és megmutatják természetes összetartozását a választás és szabadság, az individuális létezés (a szubjektivitás) fogalmával. Problematizálják az episztemológiai szubjektum-felfogást és megragadhatóvá teszik, sőt megteremtik a *szubjektivitás lét-fogalmát*, ahol a szubjektum már nem ismeretelméleti pozíciót tölt be, hanem egzisztenciális jelentősége van, nem a megismerést, hanem a létezésbe hozást szolgálja. Az egzisztenciális időfelfogások legfőbb érdeme, hogy olyan gondolkodást képviselnek, amely a szubjektum-vesztés, az önmaga nélkülség ellenében dolgozik. Kimutatják a legsajátabb lét egzisztenciális jelentőségét, ahol az idő meghatározó szerepet játszik a szubjektum felépítésében. Mindez pozitív értelmet adott az emberi egzisztencia végeességének, így az időbeliség szempontja most már nem pusztán negatívumként jelenik meg, hanem létezésünk pozitív, konstitutív

ontológiai mozzanataként ismerhető fel. Ugyanakkor Heideggerrel szólva e felfogások áthelyezve a hangsúlyt a platónikus-érzékeletti-időtlen szféráról az érzéki-időbelire, még nem lépnek ki a metafizikai szemléletmód keretei közül, csupán megfordítják a metafizikai kérdésfeltevés keretei között érvényes dualitás (az időbeli-időtlen) dominanciáját. E dualitás keretein belül állva az idő felértékelése és individualizáló szerepének előtérbe kerülése viszont együtt jár azzal, hogy az idő halállal való összefüggésével, a már Platónnál is meglévő, ősrégi thanatológiai dimenziójával semmit sem tudnak kezdeni.

Hermeneutikai időtapasztalat

Heidegger Kant nyomán arra mutat rá, hogy a metafizika állapota alatt a gondolkodás sajátos dichotómikus szerkezete értendő. Ez az idő szempontjából is azt jelenti, hogy eredendően kétféle perspektíva áll egymással szemben. Míg a kozmológiai időfelfogás a világ-mindenségre és mozgásra tekintettel határozza meg az időt (Arisztotelész, Platon), addig a pszichológiai a lélek idejét tartja szem előtt (Ágoston, Kierkegaard, Bergson, Dilthey). A klasszikus filozófiai kérdésfeltevés arra irányul, hogy az idő objektív avagy szubjektív-e, ám Heidegger szerint ez el nem dönthető válaszalternatívákat szül. A hermeneutikai beállítódás ezért olyan hozzáférést próbál biztosítani az időhöz, ahol a szubjektív-objektív szembeállítás meginogni látszik. Heidegger szerint mindegy, hogy objektíváló vagy szubjektíváló módon akarjuk az időt megragadni, mindkettő időtapasztalatunk eltárgyasztásához vezet, ezért inkább e hagyományos dichotómia mögé kellene kérdeznünk. Az idő szubjektivitása és objektivitása metafizikai viszony-fogalmak, a közöttük fennálló dichotómiának, egyik vagy másik dominanciájának is csak a metafizika keretei között van jelentősége, ezért sem a kozmológiai, sem a pszichológiai felfogás nem képes kilépni e séma keretei közül. A heideggeri kritika azonban nem e metafizikai kérdésfeltevésen belül mozog, hanem egy meta-filozófiai nézőpont kimunkálására irányul, amely e kérdésfeltevés születéséről mond lényegeset. Nem arra kérdez rá, hogy milyen érvekkel védhető egyik-másik választípus, hanem hogy milyen feltételek mellett nyílnak meg, születnek efféle problémák. Ezzel az idő-probléma megfogalmazásának és megválaszolásának módját változtatja meg. Eszerint az alternatívák hálójában vergődő ember nem válaszalternatívákkal, hanem e metafizikai kérdésfeltevés lehetőségfeltételeinek megragadásával emelheti időtudatát magasabb szintre. A végtelenségig érvelhetünk, még hozzá ugyanolyan erős és meggyőző érvekkel, az idő objektív és szubjektív volta mellett, ám e metafizikai eldöntendő kérdés inkább az időprobléma redukciójához, mintsem megoldáshoz vezet: az idő eldologiasító, eltárgyasító felfogását illusztrálja.

Az időről való gondolkodásunk Heidegger szerint azonban nem követheti ugyanazt a módot, ahogy tárgyságokat tudatosítunk. Itt

semmi dologszerűre, tárgyra nem szabad gondolnunk. Az időelemzések nem a szokásos szubjektum-objektum séma keretében mozognak. A heideggeri nyelvhasználat elkerülhetővé teszi, hogy az időfenomént a szubjektum ellenpólusaként valamilyen tárgyi időfolyamatként vagy tárgy-struktúrával rendelkezőként fogjuk fel. Az idő nem jeleníthető meg tárgyas képzet formájában, mert nem egyszerűen egyike a kézzelfogható létezőknek, ahogy ezt a reflexív-tárgyasító megközelítésmód láttatja. Az időt illető hermeneutikai eszmélődés feladata a reflexiófilozófia által kioltott ama dimenziók újbóli visszakapcsolása, amelyeknek a reflexiófilozófia perspektívájában észrevétlennek kell maradnia, amelyeket figyelmen kívül kell hagynia ahhoz, hogy az időről mint a vizsgálódás tárgyáról szóló filozófia lehetővé váljon. Heidegger alapvető belátása, hogy az idő hermeneutikai fenomenológiája nem objektumokkal szembeni szubjektumokat, hanem fenoméneket vizsgál. Az időtapasztalat nem a vizsgálódás „tárgyaként”, hanem a maga fenomenalitásában jelenik meg: anélkül, hogy ő maga az embertől idegen tárgyi adottságként, vele szembeállítottként, szemlélője pedig szubjektív tudatként venne részt e megmutatkozásban. Az idő fenomenológiaként való értelmezése, mely ellenfogalma mindazon tárgyaknak, melyek velünk szemben állnak, arra utal, hogy a heideggeri vizsgálódás nem tárgyi kérdésfeltevést követ, az időnek tehát létezik olyan tematizálása, eltárgyasítási módja, melyben nem válik „dologszerűvé”, csupán tapasztalatjellegében megértetté.

A reflexív megközelítés azon az előfeltevésen nyugszik, hogy képes kilépni a tárgyaúl választott időtapasztalat által mindenkor közvetített értelemtörténetből. Heidegger szerint az időt azonban a filozófia csak azáltal fedezi föl, ha önmagát is annak részeként fogja fel, ha az időről való gondolkodás számításba veszi saját gondolkodásának időbeliségét is. Az időt csak akkor védhetjük meg a dologszerű eltárgyasítástól, ha nem kívülről közelítünk hozzá, hanem saját egzisztenciánkon keresztül találkozunk vele. A megértés hermeneutikai alapfeltételei éppen akkor teljesülnek, ha az időből nem reflektáljuk ki magunkat. De a döntő nem is az, hogy kilépjünk az időbeliség köréből, hanem hogy megfelelően lépünk bele, hiszen benne rejlik a lét legeredetibb megismerésének pozitív lehetősége. A heideggeri időelemzések is kétpólusúak, amelyben létezik egy tőlünk független, személyesség alatti, homogén lefolyású idősíks és saját egzisztenciánk személyes, belső időbelisége, de a két idősíks itt kölcsönösen feltételezi egymást. A heideggeri tematizálás ahhoz a kérdéshez vezet, hogy miként kapcsolódik egymáshoz a fizikai idő és a lélek ideje — ez az emberi egzisztencia történetiségének (*Geschichtlichkeit*) kérdése. Az idő ebben a formában magához az emberi egzisztenciához tartozik. Ha tehát a gondolkodást ki akarjuk szabadítani az egymást megszüntetni nem képes, egymást újratermelő ellentétes válaszok *circulus vitiosus*-ából, akkor a kérdést feltevő emberre kell radikálisabban visszakérdezni. Így hermeneutikai nézőpontból az a kiegészítés kínálkozik,

¹³Heidegger: *Az idő fogalma*, 51.

hogy ha a kérdést jól értjük, akkor megváltozik a korábbi értelme, a probléma tétje is. Az idő már nem önmagában, hanem a *számunkra* perspektívájában jelenik meg, ahol nem az időkérdésről általában, hanem az idő *értelmére* vonatkozó kérdésről lesz szó, így Heidegger az *Az idő fogalma* című 1924-es előadásában azt állítja, hogy nem lehet föltenni a „Mi az idő?” kérdését önmagában, hanem inkább azt kell kérdezni, hogy „én vagyok-e a saját időm?”¹³

Heidegger hermeneutikai nézőpontjának e tengelye felől ezután az idő-fogalom három alapvető jelentésrétege bontakozik ki. 1. Az objektív és szubjektív időfelfogások számára az idő *tárgy-tapasztalatok* keretében, az azonosítható időfolyamatokhoz tartozóként jelent meg.

Ha azonban Heidegger szerint a pillantást visszavezetjük az idő fenomenon-jellegére, akkor két további aspektusa is feltárul számunkra: az egzisztencia *időbelisége* és a lét *temporalitása*. 2. Heidegger első körben arra világít rá, hogy ha az időt nem pusztán absztrakt módon, hanem *egzisztenciális történetként* értjük, a saját létünkre rávetítve, a léthez vezető szemlélettel, akkor az a kérdés fogalmazódik meg, hogy mit jelent az *egzisztencia időbelisége* az emberi létezés szemszögéből. Ezen az individualitásérzékeny szinten, ahol a legsajátabb lenni-tudás, az önazonosság a tét, dolgozza ki Heidegger jól ismert thanatológiai időfogalmát. Elgondolásának lényege, hogy az autentikus idő, amely érdemben képes az ember önértelmezéseinek lehetőségeit tágítani, csak az emberi lét határainak belátásán, a végső tapasztalatán keresztül válik hozzáférhetővé. Az időhöz való hozzáférés lehetősége épp abban gyökerezik, hogy az ember menyire képes halálhoz viszonyuló lét lenni, s ezen alapul az a létlehetősége, hogy önmaga legyen.

3. Heidegger számára azonban az idő nem csupán emberfelfogásának, hanem egész létfelfogásának is kulcsfogalma. A temporalitás problémáján keresztül azt a kérdést feszegeti, hogy az önazonosság-képződés folyamata, időben fellépő módosulása önmagában még nem ad magyarázatot a lényegszerkezetére és létrejöttére, a szubjektivitás konstitúciója tehát nem azonos a szubjektivitás genezisének problematikájával. Ha az egzisztencia időbeliségét nem az ember hozza létre, hanem ebbe az időbeliségbe már eleve belevetett, akkor léteznie kell egy olyan idődimenzióknak is, mely a konkrét fakticitás lehetőségfeltétele. Az idő ebben az értelemben már nem a tényleges szubjektum alkotó eleme, hanem „a »valódi« szubjektivitás a priorija”,¹⁴ az emberi szubjektivitás szubjektivitást-teremtő alapja. Heidegger számára e tekintetben a fő probléma az, hogy még ha elgondolható is az időnek ez a fogalma, valójában nem megismerhető: a „szubjektivitás a priorijaként” elgondolt idő szigorú értelemben véve már nem fenomenon. A temporalitás nem fenomenalizálható, mivel nincs a tapasztalatnak olyan rétege, melyben megtapasztalható lenne, ezért az időnek e végső dimenziójában Heidegger egész hermeneutikai fenomenológiája formalizálódik, melynek nincs konkrét tapasztalati háttér. Az egzisztencia időbeliségéből kiindulva nem lehet ki-

¹⁴Heidegger: *Lét és idő*, 159., 266. sk., 58.

dolgozni a lét értelmét, ehhez szükség van a temporalitás értelmében vett idő-fogalom kidolgozására is, tehát egy olyan időfogalomra, mely nem pusztán az ember által hordozott értelem-összefüggések által konstituálódik. Heidegger tisztában van azzal, hogy nem kielégítő megoldás, ha minden elgondolható értelem a szubjektivitás körébe tartozik, az időkérdés úgyszólván túlmutat az emberi én forrásából eredő körkörös okfejtésen, valamiként prioritása van a szubjektivitással szemben, inkább radikálisan pre-egologikus, de továbbra is kérdéses marad, hogy a filozófus kérdése miként képes kivezetni a szubjektivitás köréből, amennyiben e szubjektivitás genezisé, a priori lehetőségfeltételét kutatja. Heidegger időelemzései ezért Kanthoz hasonlóan arra mutatnak rá, hogy az idő a filozófia számára végső soron örök kihívás marad. Gyakorlati és morális értelemben fel kell ugyan tennünk a lét időbeli értelmére, céljára és jelentésére irányuló hermeneutikai kérdést, de filozófusként (vagy tudósként) nem tudunk e kérdésre végső, megalapozott választ adni. Az időkérdésnek filozófiailag nincs megoldása, csak értelme van. Ezen az úton a filozófia nem szolgálhat pozitív eredménnyel, lényege inkább a dolgok „megnehezítésére” és a teológiai kérdés előkészítésére irányuló törekvésben ragadható meg.

A VIGILIA KIADÓ AJÁNLATA

Teréz Anya: Jöjj, légy a világosságom!	3.200,-
Rónay Tamás: Forgószél a Vatikánban. XXIII. János életútja	2.700,-
Igazságosabb és testvériesebb világot! Tíz év távlatából	1.200,-
A péteri szolgálat a harmadik évezred küszöbén	1.400,-
Találkozások Isten és ember között (Szerk. Bodnár Dániel)	2.500,-
John Powell: Egészen ember, egészen élő	1.800,-
Joseph Ratzinger: Bevezetés a keresztény hit világába	2.700,-
Innen és túl. Versek az Isten-kereső emberről	2.900,-
Wolfgang Beinert: A katolikus dogmatika lexikona	3.600,-
Wolfgang Beinert: A kereszténység	2.600,-
Th. Schneider: A dogmatika kézikönyve 1.	2.600,-
Th. Schneider: A dogmatika kézikönyve 2.	2.600,-
Avery Dulles: A kinyilatkoztatás modelljei	2.500,-
Lukács László: Csináld magad	1.150,-
Terri Apter: A magabiztos gyermek	1.600,-
John Powell: Miért félek a szeretettől?	1.800,-
John Powell: A tartós szeretet titka	1.800,-
E. Kübler-Ross – D. Kessler: Élet-leckék	2.200,-

A kiadványok megvásárolhatók vagy megrendelhetők a Vigilia Kiadóhivatalban:
1052 Budapest, Piarista köz 1. IV. em. 420.
Telefon: 317-7246; 486-4443; Fax: 486-4444; E-mail: vigilia@vigilia.hu

A MAGYAR IRODALMI MODERNIZÁCIÓ POÉTIKAI SOKSZÍNŰSEGERŐL

Rába György:

*Az ünneptől a hétköznapi ünnepek felé.
Babits és a százéves Nyugat költői*

A tavaly 100. születésnapját ünneplő Nyugat irodalomtörténeti hatása minden bizonnyal azért töretlen még ma is, mert a magyar irodalmi modernség megszületésének fóruma és dokumentuma. A folyóirat köré csoportosuló alkotók költői programjának középpontjában a művészet autonómiájának kivívása, az alkotás saját belső törvényeinek felismerése és megfogalmazása, valamint egy önálló irodalmi nyelv megteremtése állt, ami a közös célok ellenére különböző poétikai eljárásokon keresztül megvalósuló, egymástól eltérő költői paradigmákat eredményezett. Gondoljunk Ady Új versek, illetve Kosztolányi Négy fal között című verseskötetvének alapvető szemléletbeli különbségére, Babits, Füst Milán első köteteinek, az avantgárd hatása alatt született költeményeknek, vagy éppen Karinthy írásainak poétikai sokszínűségére. Rába György tanulmánykötetének bevezető értekezése (A Nyugat poétikáinak metamorfózisai), mely a Nyugat költészettanának jellemző jegyeit, valamint e közös vonásoknak az egyes életművekben egyéni ars poétikaként megvalósuló irodalmi formáit vizsgálja, már címében e sokrétűségre utal. Rába György a nyugatosok költői magatartásának közös vonását „az értékek rangrendjében” látja, melynek csúcán a tragikum áll. Noha tragikus életérzésük közös gyökere a dekadentizmus, szemléletük hátterében más-más hatások érvényesülnek: míg Ady tragikum-felfogásának hátterében Nietzsche áll, addig Babits tragikumról vallott nézeteinek ösztönzője az antikvitás. A tragikum ellensúlyozására tett költői kísérletek is különböző utakat nyitnak a Nyugat költészetében: Tóth Árpádnak a szépség, Juhász Gyulának a „művészetek édene”, Kosztolányinak a lét hátrahelyezeteit kinagyító szemlélete, míg a fiatal Babitsnak a szépség mellett a humor, a groteszk és a fantasztikum jelenti a tragikum ellenpontját.

A korszak meghatározó tematikus motívumainak átfogó vizsgálatához a kötet szerzője — Arany János és Kosztolányi Dezső szóhasználata nyomán — bevezeti a belső forma fogalmát, amit valamilyen irodalmi toposz vagy műfaji konvenció egyediessített alakváltozataként úgy határozhatunk meg, mint a költői szöveg jelentésének központi szervezőelvét. Babits Mihály

Mint különös hírmondó kezdetű versében például az ősz beálltáról szóló hír az európai kultúrkör fontos toposzának, a híradás motívumának egyedi variánsává válik, míg az Ádáz kutyámban kialakult dialógus ösztönlény és bölcs értelem közt a középkori irodalom óta ismeretes test és lélek vitája-toposzt korszerűsíti. Babits Hazám! című költeménye a tudatban történő utazás, mely a csodálatos utazás, a mennybemenetel és a nietzschei örök visszatérés toposzát egyesíti. A csodálatos utazás alakváltozatai azonban nemcsak Babits költészetét, hanem a Nyugat korszakának egészét átszövik, sőt hatása az Újhold alkotóinak téma-választásában is érvényesül (Pilinszky: Senkiföldjén; Nemes Nagy Ágnes: Villamos). Rába György értelmezésében Ady Az eltévedt lovas című verse egy létezett és legendájában létező lovas valószínű, ám körülményei miatt tapasztalat fölötti, azaz csodálatos utazásának előadása, A Marson című Tóth Árpád-vers képzeletbeli úrutazás, míg Kosztolányi Bologna című költeménye az utazás hatására a csoda élményének belső átélésékként válik a toposz alakváltozatává. A motívum poétikai alapon megvalósuló variánsait képviseli Kassák és Illyés Gyula egy-egy műve: A ló meghal a madarak kirepülnekben „a csodálatosság benyomását az önmagukban csak szokatlan tapasztalatoknak egy fölfokozott létezés hatását közvetítő, filmszerű pergése jeleníti meg”, miközben az Óda Európához az utazás csodálatos természetét életképként idézi föl. A harmadik nemzedék utazás-verseiben egyfelől az ön-életrajzi ihletettség, másfelől az ámulat gesztusa a versek szervezője (például Weöres Sándor Bab el Mandeben című költeményében, vagy Jékely Zoltán Kőborlás Itáliában című versében), a Trisztánnal ültem kezdetű Radnóti-vers azonban a csodálatosságot a csoda elhárításában nyilvánítja ki. (Úgy vélem, hogy a csodálatos utazás toposzának rendkívül invenciózus és költészettörténeti szempontból igen átfogó bemutatását tovább árnyalhatná Karinthy Frigyes Utazás Faramidóba, valamint Capillária című kisregényeinek érintőleges tárgyalása is, melyek alcímük alapján Gulliver ötödik és hatodik útjaként a toposz világirodalmi előképei közt nem említett Swift-regényt „írják újra”. Annál is inkább, mivel az alámerülés motívumát, illetve Capillária csodálatos víz alatti világának bemutatását tekintve Karinthy regénye Babits Atlantiszával is intertextuális kapcsolatba léptethető.) A belső forma toposz- és motívum-alapú felfogásának használatát irodalomelméleti szempontból is megalapozott, ösztönzője Ernst Robert Curtius, André Jolles és különösképpen